

Daimon. **Revista Internacional de Filosofía**, nº 66, 2015, 135-150
 ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico)
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/194431>

El vitalismo de Gilles Deleuze

The vitalism of Gilles Deleuze

JULIEN CANAVERA*

Resumen: el propósito del presente artículo radica en mostrar que el vitalismo de Deleuze, central en su obra, implica una ruptura drástica con la tradición filosófica, ya que su reelaboración conceptual va parejo de un desmontaje de la subsecuente lógica idealista de la adquisición según la cual la vida ha de ser captada bajo el aspecto subjetivo y limitado de la necesidad orgánica. Asimismo, se mostrará que de esa reformulación se desprende una visión naturalista y procesual de lo real donde sólo puede haber cabida para una ontología «evanescente».

Palabras clave: Deleuze, vida, naturaleza, proceso, monismo, pluralismo.

Abstract: the purpose of the following article is to evince that Deleuze's vitalism, present in his work, implies a drastic rupture with the philosophical tradition, as its conceptual redrafting goes hand in hand with a deconstructing of the following idealistic logic of acquisition according to which life should be grasped under the subjective and limited aspect of the organic need. Also, it will be displayed that from that redrafting you can appreciate a fluctuating and naturalist vision of the real, where there can only be place for an 'evanescent' ontology.

Keywords: Deleuze, life, nature, processus, monism, pluralism

Introducción: la vida como puerta de entrada

Una forma —aunque no sea la única— de iniciar su recorrido por esa auténtica «madriguera» conceptual (*KLM*, 11)¹, que es la filosofía de Deleuze, consiste quizá en entenderla como una *lebenphilosophie*. En efecto, para nuestro autor, que se inscribe incontestablemente en la estela nietzscheana, lo que se da originariamente es una «unidad compleja» de la vida y el pensamiento a raíz de la cual la primera tiene el poder de *activar* el pensamiento, y el segundo, el papel —no menos esencial— de *afirmar* la vida. He aquí, a nuestro parecer, el componente altamente vitalista que inerva su obra de cabo a rabo: «los modos de

Fecha de recepción: 10/03/2014. Fecha de aceptación: 20/05/2014.

* Departamento de Filosofía, Universitat de València. Doctorando-investigador beneficiario de una beca predoctoral «V Segles». E-mail: julien.canavera@uv.es. Líneas de investigación: filosofía moderna y contemporánea. Publicaciones recientes: «Lo que significa “hacer” historia de la filosofía: Deleuze y la cuestión del método», *Dáimon: Revista Internacional de Filosofía* (Universidad de Murcia), Nº 55, 2012, pp. 21-37; «Hume en Deleuze: los primeros lineamientos del empirismo trascendental», *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* (Universidad Complutense de Madrid), Nº 45, 2012, pp. 123-144.

1 Para las abreviaturas usadas, véase la bibliografía.

vida inspiran maneras de pensar, los modos de pensamiento crean maneras de vivir» (N, 211). Pues, como él mismo afirma: «no hay obra que no deje a la vida una salida, que no señale un camino entre los adoquines»; y agrega: «todo cuanto he escrito —al menos así lo espero— ha sido vitalista» (C, 228).

Inversamente, Deleuze es, sin lugar a dudas, uno de los filósofos que más ha aborrecido la neurosis y la muerte, a las que no hace concesión alguna: «[es] Edipo, tierra cenagosa, [quien] desprende un profundo olor de podredumbre y de muerte» y «convierte a esta muerte en un conservatorio para la vida [...]. Pero es preciso, en nombre de una horrible Ananké, la Ananké de los débiles y de los deprimidos, la Ananké contagiosa, que el deseo se vuelva contra sí». Deleuze cita entonces a Miller: «no hay uno solo de nosotros que no sea culpable de un crimen: el, enorme, de no vivir plenamente la vida» (AE, 344-345).

A continuación, nos propondremos determinar, pues, qué es lo que entiende Deleuze por «vida», a qué autores recurre para redefinir su concepto, y, finalmente, cuáles son las implicaciones, en particular ontológicas, que de esa redefinición se siguen.

Inmanencia absoluta, multiplicidad pura y comunicación transversal

Cuando hablamos de vitalismo en Deleuze, hace falta evitar ante todo dos contrasentidos principales acerca de dicha noción. El primero sería entender por vitalismo una suerte de mística que escapa como tal a todo esfuerzo auténtico de explicación, al postular la existencia de un «principio vital»; ilusión en la que, de hecho, caerán las ciencias naturales en el S. XVIII. El segundo error acerca del vitalismo deleuziano consiste en identificarlo con lo que se podría denominar un «culto a la vitalidad», como si se tratase de invocar un genio de la raza, del pueblo o del individuo, a imagen de aquel culto que se propagará en Europa a finales del S. XIX, y que terminará calando, entre otras cosas, en la aparición y el auge del fascismo².

Una vez hechas esas aclaraciones, conviene señalar que jamás hallaremos en Deleuze un concepto de vida o de vitalidad *en general*, pues si la vida —según considera nuestro autor— no puede remitir de ningún modo a un universal trascendente exterior, es ante todo porque nunca sobrepasa el ámbito de la experiencia hasta el punto de desprenderse e independizarse de ella. Por ello, se dirá de la vida que es estrictamente *inmanente* a la experiencia (lo que no significa, empero, que le sea idéntica), y, como consecuencia de ello, que lejos de anteceder a las formas concretas en las que se inventa y se reproduce, la vida les es paradójicamente *coexistente*. Sin embargo, es preciso subrayar que esa coexistencia no señala una inmanencia de la vida *en algo otro*, sino al contrario, designa una inmanencia inmanente *a sí misma*, una inmanencia *en sí misma* o una *inmanencia de la inmanencia*. «La inmanencia absoluta, escribe Deleuze, es en sí misma: no es *en algo*, no está en otra cosa, no depende de un objeto ni pertenece a una cosa. [...] La inmanencia no lo es respecto de Alguna cosa como unidad superior a toda cosa, ni de un Sujeto como acto que opera la síntesis» (DRL, 348).

Ahora bien, que la vida no pueda confundirse con una instancia superior a —e independiente de— la experiencia concreta, no quiere decir por ello que termine coincidiendo con un absoluto indiferenciado, a imagen de aquella «nada negra», de aquel «animal indeterminado»

2 Cf. F. ZOURABICHVILI: *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 85.

de *Diferencia y repetición*, «en el cual todo está disuelto», «diseminado» o «caotizado» (DR, 61). Antes bien, conviene tener presente que la vida (en sentido deleuziano), además de ser un valor puramente inmanente, goza al tiempo de una plena *consistencia* por la que se sitúa ya siempre a raya de lo que la tradición filosófica concibe como la única alternativa posible cuando se abandona toda referencia a lo trascendente, a saber: el caos. El *quid* de la cuestión será determinar, pues, de qué tipo de consistencia se trata. No obstante, conviene señalar que Deleuze se distancia de la noción clásica de «caos» (la cualifica de «abstracción» carente de existencia), en la medida en que el caos, bien entendido, «es inseparable de una criba que hace que de él surja algo (algo más bien que nada)» (PLB, 101), y que esa criba a su vez no señala otra cosa que el «plano de inmanencia» descrito por la vida, en el cual se sumerge el pensamiento. «El plano de inmanencia, dice Deleuze, es como una sección del caos, y actúa como un tamiz. El caos, en efecto, se caracteriza menos por la ausencia de determinaciones que por la velocidad infinita a la que éstas se esbozan y se desvanecen: no se trata de un movimiento de una hacia otra, sino, por el contrario, de la imposibilidad de una relación entre dos determinaciones, puesto que una no aparece sin que la otra haya desaparecido antes, y una aparece como evanescente cuando la otra desaparece como esbozo. El caos no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia. El problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge» (QF, 26).

A modo de primera aproximación, diríase pues que la vida, según Deleuze, consiste en una «multiplicidad de planos heterogéneos de existencia»³. Esa *multiplicidad* —categoría que Deleuze emplea a guisa de sustantivo con vistas a superar la dialéctica infructífera de lo Uno y lo múltiple, y cuyo cometido estriba en desligar la vida y sus correspondientes invenciones de una «totalidad de origen» como «de destino»— se caracteriza asimismo por el hecho de atravesar a los individuos, los seres y las cosas, instaurando entre ellos «relaciones transversales (no jerarquizadas)» (DRL, 345). En otras palabras, la vida, en tanto que «multiplicidad pura, es decir, afirmación irreductible a la unidad» (AE, 47), salta por encima de —o, mejor dicho, pasa *entre*— las demarcaciones, dicotomías y otras taxonomías preestablecidas, las cuales apuntan siempre a categorías ideales de la «inteligencia» (en sentido bergsoniano) cuya función primordial consiste en «ordenar y adaptar lo real a los intereses de la práctica y a las exigencias de la vida social»⁴, para establecer entre individuos *a priori* no destinados a encontrarse una comunicación de tipo «aberrante». En este sentido se dirá de la vida, como señalábamos líneas atrás, y según una noción forjada por Guattari, que hace comunicar las cosas y los seres *transversalmente*; o, dicho en otros términos, que los relaciona más allá o más acá de los diferentes reinos (minerales, vegetales, animales, humanos), de tal suerte que «lo [primero] que existe [en el orden de lo real] es animal-vegetal, vegetal-humano, mujer-mineral, hombre-molécula»⁵.

El concepto deleuziano de «vida» conlleva, pues, la definición de un nuevo tipo de comunicación (pero también —ya lo veremos— un nuevo sentido de las nociones de «jerarquía» y de «reparto»). No se trata ya de una comunicación que tenga lugar en una dimensión que

3 *Ibidem*.

4 H. BERGSON: *Materia y memoria*, Madrid, Aguilar, 1963, p. 370 (cita modificada).

5 A. VILLANI: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, p. 19.

esté comprendida en las dimensiones de las cosas comunicadas, sino de una «comunicación aberrante» (*DRL*, 58). Por ello, se dirá de ella que se produce en el juego de los «pliegues» y de sus «encuentros aleatorios»; esto es, de los «mínimos» mundanos, que son constitutivos de la trama más profunda y segura de lo real, y que fundan las operaciones normativas a la vez que las sostienen, puesto que se prolongan incesantemente en todas las demás formas *desterritorializándolas*. Pues «lo que hace que se mantengan unidas todas las componentes [de un sistema], dice Deleuze, son las *transversales*, y la transversal sólo es una componente que carga con el vector especializado de desterritorialización» (*MM*, 341).

En este sentido las transversales dan lugar a «redes», «conjuntos multilineales» o «diagramas», que se entrelazan los unos con los otros más acá de las particiones «ficticias» (entiéndase: advenidas o secundarias) que existen entre los reinos. Este tipo de comunicación consiste asimismo en una «comunicación con...», y ya no en una «comunicación de...»⁶, en el sentido en que implica una ruptura con el reparto fijo, sedentario y jerarquizado de los seres y las cosas (= organización siempre *a posteriori*, pero no por ello menos real), a la vez que abre correlativamente los individuos a relaciones, que por ser inicialmente «no localizables» (*DRL*, 42), es decir móviles y no jerarquizadas, eran hasta entonces imperceptibles y/o impensables. Si Deleuze rechaza, en consecuencia, toda unidad de tipo orgánico o lógico en provecho de una «forma “moderna” de unidad»⁷, es ante todo porque esta última —lo veníamos explicando— tiene por resorte una dimensión de transversalidad. En cuanto tal, la transversalidad no designa una dimensión suplementaria o trascendente respecto de las *n* dimensiones de lo dado, ni remite tampoco a un sustituto por defecto; antes bien, la transversalidad siempre viene y se dispone *al lado*, siempre se encuentra en una posición *adyacente* con respecto a los elementos o términos que relaciona, atravesándolos a su manera; o, mejor dicho, volviéndolos «transversables» entre ellos. Al añadirseles, la transversalidad no cancela pues su fragmentación, más bien la confirma. Por ello, se dirá de ese tipo de unidad que no opera ni como un correctivo ni como una instancia desbordante, sino que, por el contrario, surge como un nuevo pedazo compuesto aparte, de tal modo que el Todo continúa siendo él mismo una parte heterogénea y heteróclita que avecina las demás partes, y cuya función consiste en hacerlas resonar o comunicar entre ellas.

La vida y lo viviente: entre productor y producto

La vida no es lo viviente. La razón de ser de esa irreductibilidad podría expresarse mediante una fórmula lapidaria que así reza: «los organismos mueren, pero no la vida» (*C*, 228). Pero acto seguido, diríase, con el fin de valorar y especificar mejor el alcance de dicha irreductibilidad, que lo viviente, según Deleuze, consiste en el proceso de *actualización-diferenciación* de la vida en formas concretas, mientras que la vida como tal se define por la *insistencia o persistencia* de aquello que no está dado en dichas formas actuales y diferenciadas, sin llegar por ello a convertirse en un valor trascendente. En otras palabras, si lo viviente designa aquel movimiento por el que se realizan la clausura y la reproducción de la vida en «estratos» (principalmente materiales, orgánicos, psíquicos y sociales), la vida

⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁷ Cf. P. MENGUE: *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994, p. 127.

apunta por su parte a ese movimiento primordial de apertura y producción (de novedad) que persiste en aquellos estratos. Asimismo, diríase que lo viviente *existe*, mientras que la vida *insiste* (problemáticamente) en lo que existe; o, para decirlo con una fórmula frecuente bajo la pluma de Deleuze: que la vida, lejos de estar fuera de lo viviente, *constituye más bien su «afuera no-exterior»*.

La vida, así definida, remite a la naturaleza en su acepción *productiva*. Se trata de la naturaleza en tanto que «productividad» o «proceso de producción» de lo real. Mientras que lo viviente designa aquel efecto residual que se desprende del proceso de creación vital, pero no sin dejar por ello de ser constantemente reinsertado en él; y ello, conforme a la cláusula inmanentista, en la que nos detendremos a continuación, según la cual la vida, en tanto que «causa eficiente» o «próxima», permanece en sí para producir, pero de tal suerte que lo viviente, como efecto o producto, permanece a su vez en la causa. Como señala Deleuze en *El Anti Edipo*, aunque sea recurriendo a otra terminología, «no es el deseo [como otro nombre de la vida] el que se apoya sobre las necesidades, sino al contrario, son las necesidades las que se derivan del deseo: son contraproducidos en lo real que el deseo produce» (AE, 34). De modo que «[es] la carencia [la que] remite a una positividad del deseo, y no el deseo a una negatividad de la carencia» (D, 103).

Esa distinción que Deleuze establece entre la vida (como causa productiva de lo real) y lo viviente (como efecto residual o contraproducido en lo real producido) retoma *mutatis mutandis* el célebre esquema de una «Naturaleza llamada naturante» (*Natura naturans*) y de una «Naturaleza llamada naturada» (*Natura naturata*) que asienta Spinoza en la *Ética*⁸. La primera «como sustancia y causa» y la segunda «como efecto y modo» se hallan, pues, entrelazadas «en vínculos de una mutua inmanencia: por una parte, la causa permanece en sí para producir; por otra, el efecto o el producto permanece en la causa» (SFP, 108). De ello se colige que el proceso vital se desdobra, en cada momento, en dos movimientos distintos, pero imbricados uno dentro del otro bajo una modalidad de co-implicación: por un lado, la vida insiste o persiste en lo viviente producido; por el otro, lo viviente existe —y no hace más que existir local y circunstancialmente— en esa vida que lo produce. Lo que asimismo se fragua no es otra cosa que un juego inmanente de recíproca explicación-implicación, a raíz del que la vida se explica en lo viviente (en el sentido dinámico de *desarrollo*, de *despliegue*), a la vez que lo viviente explica la vida que en él está implicada (en el sentido de *enrollamiento*, de *envolvimiento*). Pues todo en el impulso vital «se compone de la coexistencia de estos dos movimientos»; él mismo «es el orden común de las explicaciones y de las implicaciones» (SFP, 93).

El élan vital: un movimiento de dos movimientos

Si la vida es creación de formas y de relaciones nuevas, y lo viviente, clausura y reproducción de lo creado —sea bajo la forma de un estrato material, orgánico, subjetivo o social—, entonces aparece que el *élan vital*, por decirlo según la terminología de Bergson, y proseguir con lo que veníamos explicando, se disocia en cada instante en dos movimientos:

8 B. SPINOZA: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2007, Parte I, Proposición 29, Escolio, pp. 83-84.

uno por el que la vida se actualiza y se diferencia en formas o estratos concretos; y otro, denominado «cristalización» o «contra-efectuación», por el que esa primera tendencia, que equivale paradójicamente a una «detención del movimiento», a un «giro y cierre del ser vivo sobre sí mismo» (B, 109), es retomado como totalidad (virtual) siempre abierta a todas y cada una de sus diferenciaciones. Por ello —ya lo decíamos— hay que dejar de enfocar la vida (o la vitalidad) desde el punto de vista del organismo, de la necesidad orgánica. Ahora «ya no se cierra el todo [de la vida] a modo de un organismo; es el organismo el que se abre a un todo al modo de este todo virtual» (B, 111).

Lo que se esboza asimismo en Deleuze —y ello, bajo la influencia asumida, aunque revisitada, de Bergson— es una peculiar articulación de dos dinámicas inversas y no obstante complementarias de la existencia; o, por decirlo con una fórmula sintética, un «movimiento de dos movimientos»⁹. Pues a la dinámica de actualización de la vida en formas concretas habrá necesariamente de responder una evolución —o, mejor dicho, una «involución»— por la que el mundo viviente se ve arrastrado hacia un juego de redistribuciones incesantes. Y esta co-implicación, solidaridad o coexistencia no puede, bajo ningún concepto, ser eludida, ya que hacen falta ambas tendencias —pese a su «diferencia de naturaleza»— para que haya mundo. Tal es la «metafísica a dos cabezas»¹⁰ que firma Deleuze. Así como la *estratificación* (material, orgánica, psíquica, social, etc.) resulta imprescindible para la vida, ya que le confiere «asideros» a los que arrimarse, —como pregunta Deleuze: «incluso si tuviéramos el poder de hacerla estallar, ¿acaso podríamos lograrlo sin destruirnos a nosotros mismos?, hasta tal punto forma parte de las condiciones de la vida, incluidas las de nuestro organismo y las de nuestra misma razón» (D, 156)—, asimismo resulta no menos imperiosa la necesidad de «[no] circunscribir la vida en los límites de lo viviente formado y, por tanto, de [no] definir la vida por la organización»¹¹. Por esa misma razón, jamás puede haber en Deleuze —y lo mismo vale decir de Bergson— una distinción entre dos mundos, uno sensible y otro inteligible; antes bien, la única distinción que establece nuestro autor es una distinción «entre dos movimientos, o incluso, entre dos sentidos del mismo movimiento, aquel en el cual el movimiento tiende a congelarse en sus propios resultados, en el producto que le interrumpe, y aquel otro que abre camino, que reencuentra en el producto el movimiento del cual es resultado» (ID, 33).

Una vez sentado esto, y rescatando la idea bergsoniana según la cual la vida debe ser definida como la instancia capaz —por antonomasia— «de superar unos obstáculos, de plantear y de resolver un problema» (B, 13), esto es, como «una fuerza de búsqueda, cuestionante y “problematizante”, que se desarrolla en otro campo que el de la necesidad y el de la satisfacción» (DR, 168)¹² —de lo cual se colige, por razón inversa, que los problemas consisten asimismo en «ramificaciones» o «propagaciones»¹³ de la misma—, se divisa que lo viviente formado se presenta irremisiblemente como el resultado o producto de un pro-

9 A. BADIOU: *Court traité d'ontologie provisoire*, Paris, Le Seuil, 1998, pp. 63-64.

10 A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 47.

11 F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 88.

12 Recordemos en efecto que, para Bergson, «esta característica de la vida, planteamiento y solución de problema» es «más importante que la determinación negativa de necesidad» (B, 109, nota 15).

13 Cf. M. BARROSO RAMOS: *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, Servicio de Publicaciones Universidad de la Laguna, 2006, Prólogo, pp. 1-9.

ceso de resolución. En términos generales, toda actualización (de la vida) *hic et nunc* (en formas concretas) designa efectivamente para Deleuze un proceso de resolución, siempre local, de un virtual (de un problema entendido como ramificación regional de la vida): así es como puede decirse, por ejemplo, de «la construcción de un ojo», que «es ante todo la solución de un problema planteado en función de la luz» (B, 109). Y de igual modo que un problema no se agota nunca en sus casos de solución («las soluciones no suprimen los problemas...» — LS, 80), jamás se deja el movimiento vital circunscribir en los estratos concretos de lo viviente formado, puesto que se da al mismo tiempo y en una coexistencia aberrante —conforme a ese esquema de un «movimiento de dos movimientos» que venimos manejando— esa otra dinámica de cristalización (o contra-efectuación) por la que las formas actualizadas de la vida se abren de nuevo a las virtualidades que encierran.

Si «lo virtual y lo actual forman, pues, los dos polos solidarios [y en tensión] de un [mismo] movimiento vital»¹⁴, resulta a su vez que les corresponde a cada uno una tendencia propia, cuando no un riesgo o «peligro que les es inherente» (D, 159): en la tendencia de lo actual, que consiste en «reificar» o «estratificar», siempre late el riesgo de aprisionar y ahogar la vida en la rigidez de los estratos formados (de los que «los tres más notables a nuestra escala» —ya lo hemos señalado— «son los estratos materiales, orgánicos y psíquicos»¹⁵), mientras que lo virtual, cuya tendencia es la de «caotizar» o reintroducir aleatoriedad en el sistema, conlleva por su parte el peligro de hacer estallar los estratos, convirtiendo así las líneas de vida «en líneas de abolición, de destrucción». Ésa es la razón de por qué la articulación de ambas dinámicas —articulación que, en última instancia, remite al proceso vital o deseante (como producción de lo real)— es por definición frágil y precaria: «el deseo es productor [...] de realidad», pero esto no quita que «siempre se mantiene cerca de las condiciones de existencia objetiva, [que] se las adhiere y las sigue, [que] no sobrevive a ellas, [que] se desplaza con ellas»; por ello —agrega Deleuze— «es tan fácilmente deseo de morir» (AE, 33-34).

Esa tensión precaria, ese equilibrio dinámico y metaestable, a raíz del que lo viviente (como producto) se encuentra constantemente reinjertado en la vida (como producir) y *viceversa*, marca en Deleuze el entrelazamiento de un vitalismo y un naturalismo redefinidos, donde la «lógica materialista de la producción» (Cf. AE, 32-34), en tanto que resorte último de la naturaleza, libera el sentido verdadero y positivo de la misma como «vida», o como «potencia vital». Tal es la perspectiva spinozista, que Deleuze hace suya, y que permite una caracterización positiva de la naturaleza en su significación profunda. «Lo que Spinoza llama Naturaleza: una vida que ya no se vive conforme a la necesidad, en función de medios y fines, sino conforme a una producción, una productividad, una potencia, en función de causas y efectos» (SFP, 11). Y bien mirado, no es sino otra manera de decir que el naturalismo, según Deleuze, es inseparable de un vitalismo para el cual la naturaleza ya no debe ser captada a partir de un punto de vista antropomórfico, bajo el aspecto subjetivo y limitado de la necesidad orgánica, que siempre la presenta desde la negatividad de la falta o la carencia; antes bien, la naturaleza ha de ser aprehendida «en sí misma», positivamente, en su productividad y plenitud.

14 A. SAUVAGNARGUES: *Deleuze. De l'animal à l'art*, Paris, PUF, 2004, p. 138.

15 *Ibid.*, p. 139.

Esa productividad intrínseca —lo veníamos explicando— marca la imposibilidad de confinar la vida en los límites de lo viviente formado y, correlativamente, la imposibilidad de definirla por la organización, ya sea a modo de estrato material, de forma orgánica o de subjetividad constituida. Ahora bien, el hecho de que el movimiento vital —esto es, «el deseo y sus agenciamientos»¹⁶— siempre esté en situación de desborde respecto de sus producciones, aun cuando no le sea posible sobrevivir fuera de ellas, permite pensar, pues, esa tendencia evolutiva o creadora, que atraviesa lo viviente, como estando situada más allá de la alternativa tradicional entre el mecanicismo y el finalismo, por un lado, y del espontaneísmo, por otro.

Más allá del mecanicismo, del finalismo y del espontaneísmo

Por una parte, la empresa de revitalización a la que Deleuze somete la naturaleza posibilita una superación del mecanicismo —y consiste, asimismo, en una reacción anti-cartesiana— en la medida en que la vida, al dejar de ser definida por la organización, en general, y al no tratarse ya, en particular, de la vida de la conciencia o de un sujeto individuado, se entiende de ahora en adelante —y ello, desde una perspectiva materialista revisitada— como «un flujo o una hylè no personal» (*AE*, 50) dotada de virtualidad, es decir, capaz de creación, aunque dicha creación sea primariamente pre- o a-subjetiva. Para ser más preciso, diríase que Deleuze, lejos de concebir la vida bajo la forma de un principio distinto de la materia, la identifica por el contrario con la actividad creadora y anónima de la materia, y que, para ello, se ve obligado, siguiendo esta vez a Leibniz, a «cuestiona[r] la ecuación cartesiana materia = espacio = extensión, si [ésta] ha de tomarse como algo substancial y primario»¹⁷. Pues, nótese que la reducción cartesiana de la materia a la extensión, en la medida en que supone una desrealización de la misma, aboca irremisiblemente a una materia inerte, privada de virtualidad o de potencia interna. No obstante, si «la extensión», tal y como subrayaría Leibniz, «es ya dis-tensión de algo previamente tensado, de una intensión o comprensión previa de lo físico»¹⁸, entonces se sigue de ello que la materia, en su significación más profunda, apunta antes bien a una «magnitud intensiva» (dinamismo) que a una cantidad extensiva (mecanicismo). Ahora bien, ese tránsito o desplazamiento de una materia «ya repartida en la extensión» a una materia «no organizada» e «intensa» apela a su vez un nuevo tipo de causalidad, de tal forma que la «causalidad necesitante», por naturaleza afín a la visión mecanicista y desrealizante del mundo material, deja paso a lo que Deleuze denomina una «cuasi-causalidad»; esto es, a un «conjunto de correspondencias no causales», cuyo «sistema de ecos, de arranques y resonancias» (*LS*, 216) permite dar cuenta —y ello, de una manera mucho más fidedigna que la causalidad bruta— de las variaciones continuas a las que la materia de lo real se encuentra, en su centro vivo, sometida.

Por la otra, conviene tener presente que ese dinamismo (o virtualidad) de la vida no está relacionada con ningún tipo de finalidad —ya se trate de un fin exterior trascendente, que estaría por realizar (como una Idea platónica); ya se trate de un fin intrínseco e immanente,

16 Cf. P. MENGUE: *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, Kimé, 2003.

17 J.-L. PARDO: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990, p. 39.

18 *Ibidem*.

que estaría llamado a desaparecer en su resultado (como la «potencia» aristotélica, que de estado infantil o embrionario, debe y pasa a desaparecer una vez alcanzada la madurez). En todo caso, el finalismo —ya advertía Spinoza— sólo consiste en una «ilusión» de la conciencia; instancia cuya «naturaleza es tal que recoge los efectos pero ignora las causas», y que al no obtener más que efectos, «[remedia pues] su ignorancia trastocando el orden de las cosas, tomando los efectos por las causas» (*SFP*, 29-30). Contra esa «ficción» humana, cuando no antropomórfica, cabe señalar que la vida (concebida como naturaleza productiva) designa ante todo un «proceso», y que un proceso (en sentido deleuziano) nada tiene que ver con un «tender-hacia»; antes bien, un proceso, que siempre lo es de creación, arremete de entrada contra todo tipo de «preformismo», a la vez que «se aliena» necesariamente en las formas concretas de lo viviente que le sirven de actualización, puesto que jamás puede ser más ancho o amplio que aquello que produce. El proceso, escribe Deleuze, «no hay que tomarlo por una finalidad, un fin, ni hay que confundirlo con su propia continuación hasta el infinito. El fin del proceso, o su continuación hasta el infinito, [...] es estrictamente lo mismo que su detención brutal y prematura» (*AE*, 14).

El proceso vital, que recorre el plano de naturaleza/inmanencia a la vez que lo traza, es asimismo inseparable de un fondo energético, de una carga caótica o una reserva de potenciales a partir de que algo nuevo e imprevisible puede emerger bajo las más diversas formas y a cualquier nivel (físico, biológico, técnico, social, político, etc.). Nunca hay que entenderlo en el sentido finalista de un «proyecto» o de un «programa» (como podría serlo el «plan escondido» de la naturaleza en Kant, por cuanto designa la intención que la naturaleza persigue en la historia a espaldas de los hombres); antes bien, hay que concebirlo en el sentido geométrico de un «diagrama» o una «sección», donde el camino-dirección que lleva de un punto del plan/o a otro no precede jamás su recorrido. Como bien resume Deleuze, valiéndose de una idea bergsoniana que parece contradecir a primera vista lo que venimos exponiendo, diríase que en el plano de naturaleza/inmanencia «hay finalidad, porque la vida no opera sin direcciones; pero no hay un “fin”, porque dichas direcciones no preexisten ya hechas, sino que son creadas “al par” del acto que las recorre» (*B*, 112).

En resumidas cuentas, conviene reconocer y asumir que existe un «error común del mecanicismo y del finalismo», y que ese error consiste, esencialmente, en creer que todo —el Todo— está dado por anticipado. Conforme a esa creencia compartida, «el primero [el mecanicismo] supone que todo es calculable en función de un estado; el segundo [el finalismo], que todo es determinable en función de un programa» (*B*, 110). Pero esa ficción —aunque no podemos desarrollar ese punto aquí— no tendría razón de ser si no fuera porque, en última instancia, hunde sus raíces en una tosca maniobra de la inteligencia (en el sentido bergsoniano del término), a saber: la de asimilar el tiempo al espacio; o, lo que viene a ser lo mismo, de *espacializarlo* (Cf. *B*, 89-90).

Por último, es preciso señalar que nada está más alejado del vitalismo deleuziano que la idea de «espontaneísmo». Si Deleuze describe la actividad innovadora de la vida como el «trabajo de un plano maquínico»¹⁹, es en primer lugar porque el deseo, que es otro nombre del impulso vital, se caracteriza por *instaurar* (en sentido «constructivista») un plano no preexistente, en el que hace coexistir —conforme a la comunicación de tipo aberrante o

19 A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 71.

transversal arriba aludida— varios niveles de realidad; y, en segundo lugar, porque dichos elementos heterogéneos, que proceden de reinos cuya naturaleza respectiva no les predispone *a priori* a encontrarse, sólo se acoplan y coexisten —esto es, se «agencian»— bajo una condición o cláusula de corte inmanentista, a saber: aquella según la cual las «unidades de producción» de ese peculiar maquinismo vital —las llamadas «máquinas deseantes»— «no funcionan más que estropeadas, estropeándose sin cesar» (AE, 17). En efecto, cuando decíamos que la vida —esto es, el deseo y sus agenciamientos— se adhiere a las condiciones de existencia objetiva, que se desplaza con ellas y que no les sobrevive, lo que queríamos señalar era, en última instancia, el hecho de que la vida, según indica Nietzsche, remite a un «principio esencialmente *plástico*, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina» (NF, 74). En otras palabras, diríase que el deseo deleuziano, al igual que la Voluntad de Poder nietzscheana (de la que, de hecho, pretende ser *mutatis mutandis* la traducción — Cf. D, 103), no se presenta nunca bajo la forma de una «condición condicionante», «extrínseca» e «indiferente» a lo que determina (las «condiciones de la experiencia posible» en Kant); antes bien, apunta *estricto sensu* a una «condición condicionada y cambiante»²⁰, que al no ser más amplia que lo que condiciona, no produce lo real sin a su vez «reprimirse» o «torcerse» en los contraproducidos de lo real producido, y ello, conforme a esa dinámica doble del impulso vital arriba aludida.

Un plano de igual dignidad: nuevo sentido del reparto y de la medida

Este «movimiento vital de dos movimientos» —lo hemos señalado sobremanera— constituye en cuanto tal el todo de lo real. Pero se trata de un todo cuyo primer carácter radica, por las razones anteriormente expuestas, en impugnar o aborrecer toda referencia a lo trascendente, ya sea verticalidad de las alturas o verticalidad de las profundidades. Recobrado pues el «sentido de la superficie» (LS, 172), se dirá del impulso vital (o deseante) que remite a un plano único de realidad al que Deleuze llama «plano» o «campo de inmanencia». Ese plano —también denominado «plano de Naturaleza» (D, 110)— se define en segundo lugar por su carácter intrínsecamente *unívoco*, puesto que, a defecto de una trascendencia que desempeñe el papel de fundamento, así como de la correspondiente jerarquía que ordene los seres y las cosas en función de su participación electiva en dicho principio, ya no puede haber nada en él que sea superior o inferior. Aquí, todo —el Todo— está en el mismo nivel, en un mismo plano de igual o común dignidad, pues «la univocidad del ser significa [...] también la igualdad del ser» (DR, 74-75). Asimismo, «igual» o «común» no remiten aquí a una identidad genérica, sino que designan, como ya hemos visto, esa comunicación transversal y a-jerárquica entre seres y cosas que solamente difieren entre sí. La univocidad, en este sentido, habrá de ser concebida como la síntesis inmediata de lo múltiple; razón de por qué definíamos anteriormente la vida como una multiplicidad de planos heterogéneos de existencia. Pues, en Deleuze, lo uno ya no se dice más que de lo múltiple, dejando asimismo de presentarse como un género superior y común capaz de subordinarse y englobar lo múlti-

20 Cf. R. RODRÍGUEZ: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006, «7. 3. Nietzsche como final», p. 158.

ple. Síntesis inmediata de lo múltiple quiere decir, en otras palabras, que «el ser igual [o la vida] está inmediatamente presente en todas las cosas, sin intermediario ni mediación, aun cuando las cosas se mantengan desigualmente en este ser igual [en esta vida]» (DR, 74).

De esta «distribución nómada» de las cosas en un mismo plano común de igualdad deriva, a su vez, y tal como veníamos anunciando líneas atrás, una redefinición de la medida o la jerarquía. En el plano de inmanencia, ya no se puede medir en efecto los individuos en función de un patrón o un modelo preexistente, puesto que la inmanencia aborrece por definición toda verticalidad. A la medida externa de los seres y las cosas, se le sustituye una medida interior a cada uno de ellos en relación a sus propios límites y a su eventual superación. Como dice Deleuze: «hay una jerarquía que mide a los seres según sus límites y según su grado de proximidad o alejamiento con respecto a un principio. Pero hay también una jerarquía que considera las cosas y los seres desde el punto de vista de la potencia: no se trata de grados de potencia considerados en forma absoluta, sino tan sólo de saber si un ser “salta” eventualmente, es decir, supera sus límites, yendo hasta el fin de lo que puede, cualquiera sea su grado» (DR, 74).

De ello se coligen dos consecuencias íntimamente relacionadas. Primero, que las cosas cesan de definirse originariamente por su forma, especie o función: pues si la univocidad del ser significa que los seres y las cosas ya no se distinguen más que por su grado de potencia, y si ese grado de potencia es ante todo justiciable de una *prueba intrínseca* en la que no se mide más que a sí mismo (medida interior), antes de compararse con otros (medida exterior), entonces resulta que un ser o una cosa sólo se deja definir —por lo menos, en un primer momento— a partir de la declinación singular de sus afectos, más bien que en función de su género y de su diferencia específica²¹. Segundo, que lo más débil puede igualarse a lo más fuerte, que «lo más pequeño deviene lo igual de lo más grande», con tal de que deje de estar separado de lo que él puede. Pues «el menos fuerte es tan fuerte como el fuerte si va hasta el final [de lo que puede]» (NF, 89); esto es, sólo puede igualar al más fuerte por cuanto logre, mediante esa prueba intrínseca en la que no se mide más que a sí mismo, efectuar su potencia mediante afectos que la agranden, que la intensifiquen, empujándolo entonces hasta el final de la misma.

El movimiento vital: ontológicamente uno, formalmente múltiple

Una vez asentado ese plano único de existencia donde los seres y las cosas comunican libremente sus diferencias fuera de un género superior y común que los englobe, se cierra automáticamente el paso a todo dualismo ontológico, cualquiera sea su índole. No hay «tras-mundo» (como diría Nietzsche), sino que, al contrario, la única perspectiva ontológica bajo la cual se presenta el plano de inmanencia (o de naturaleza) es la del llamado «monismo». No obstante, conviene subrayar que dicho concepto apela en Deleuze una diferenciación con respecto a lo que la tradición filosófica suele entender por él. Pues si bien es cierto que, tradicionalmente, «[monismo] se dice de todo sistema filosófico que considera el conjunto de las cosas como reductible a la unidad»²², no por ello se puede asimilar sin más el monismo

21 Cf. F. ZOURABICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 10.

22 A. LALANDE: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2002, p. 648.

al cierre. De hecho, es precisamente de esa confusión —o, en otro registro terminológico, de la identificación indebida de la inmanencia con la clausura— de donde proviene la trascendencia²³ y emerge, asimismo, un trasundo.

El pluralismo (o empirismo) ostentado por Deleuze —de cuya fórmula encontramos una primera aproximación en Hume: «todo lo separable es distinguible, y todo lo distinguible es diferente» (ES, 94)— opera, al contrario, como un *garde-fou* contra la tentación «pesadamente monista» (en el sentido clásico del término) de subordinar —y negar— lo múltiple a —en— lo Uno, y de tratar correlativamente las multiplicidades como meras apariencias o aspectos de una unidad que se supone es lo único real. Así pues, si «lo múltiple no puede someterse ya a lo Uno» (N, 226), es porque la concepción monista aquí defendida no implica, conforme al monismo ideado por Bergson en el que Deleuze se inspira, ningún tipo de cierre o de clausura al estilo hegeliano. En otras palabras, se trata de un monismo abierto, ya que la cláusula pluralista impide que haya una «combinación capaz de abrazar todos los elementos de la Naturaleza a la vez» (LS, 338); esto es, una combinación susceptible de reunir todas las producciones del movimiento vital a modo de totalidad «colectiva», de Uno-Todo cerrado.

La vida —esto es, la naturaleza como «principio de lo diverso y de su producción»— define, por el contrario, una totalidad de tipo «distributivo», puesto que deshace, al erradicar todo tipo de fundamento, el riguroso corsé ontológico que pretendía ligar «de una vez por todas» sus elementos o producciones, y distribuye esos mismos elementos o producciones a modo de partes no totalizables; es decir, a guisa de términos heterogéneos, que al ser independientes los unos de los otros, sólo pueden comunicarse por relaciones exteriores (en efecto, tengamos presente que el derrumbe del fundamento conlleva irremisiblemente la aniquilación de todo orden objetivo y fijo de relaciones por el que los términos se mantendrían unidos «todos a la vez»). Como bien dice Deleuze, haciéndose eco de una tesis epicúrea: «la Naturaleza como producción de lo diverso tiene que ser necesariamente una suma infinita, es decir, una suma que no totaliza sus propios elementos»; y agrega acto seguido: si «es evidentemente una suma, pero no un todo», es precisamente porque consiste en la «potencia en nombre de la cual las cosas existen *una a una*, sin posibilidad de asemejarse *todas a la vez*, ni de unificarse en una combinación que le fuese adecuada o la expresase toda entera *de una vez*» (LS, 338-339).

Russell ha mostrado que el monismo (en sentido clásico) se identifica plenamente con el «axioma de las relaciones internas». La demostración, de la que Deleuze podría valerse, reza así: «si la relación entre dos cosas está fundada en la naturaleza de ambas cosas, en otros términos, si esta relación les es esencial, entonces ambas cosas no hacen en realidad más que una, puesto que no son más que las dos partes necesarias e interdependientes de un mismo todo»²⁴. Asimismo, si se plantea a modo de postulado que todas las relaciones entre las cosas son necesarias y esenciales, entonces, poco a poco, se divisa que todas las cosas no son más que las partes o los aspectos de un todo único —definición clásica del monismo que rechaza Deleuze. Aquí es precisamente donde ha de entrar en liza el pluralismo (o empirismo) radical a guisa de amparo contra la amenaza que representa el monismo en

23 Cf. F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 19.

24 Citado en: S. MADELRIEUX: «Pluralisme anglais et pluralisme américain: Bertrand Russell et William James», *Archives de Philosophie* (Paris), 2006/3, Tome 69, p. 380.

su vertiente «anti-naturalista». En efecto, tengamos presente que «el empirismo radical se caracteriza [antes que nada] por la afirmación de relaciones sin fundamentos internos en los términos»²⁵; o, lo que es lo mismo, por la afirmación de una insalvable exterioridad de las relaciones a los términos que ligán. «Las relaciones son exteriores a sus términos» (*ES*, 108); he aquí, según considera Deleuze, la «proposición verdaderamente fundamental» del pluralismo; proposición cuya importancia reside ante todo en mantener lo múltiple a salvo de una totalidad de origen como de destino, y en asegurar, correlativamente, la producción de novedad —o lo que Deleuze, en una correspondencia privada²⁶, denomina también «heterogénesis». Ésa es la original creación que el postulado de un todo único impide y vuelve incomprensible, puesto que elimina de entrada la dimensión esencialmente «relacional» de la naturaleza (como potencia vital). «La Naturaleza, dice Deleuze, no es atributiva, sino conjuntiva: se expresa en “y”, no en “es”» (*LS*, 338).

Pues bien, el todo de lo real está abierto, y está abierto sencillamente porque «se está haciendo» (como diría Bergson). Lo que esa tesis pone asimismo de manifiesto es el carácter incontestablemente temporal del Todo, temporalidad originaria de la que el poder relacional arriba aludido es el correlato. Aquí «el Todo no es un conjunto clausurado, es lo Abierto mismo, dimensión de un ser-tiempo que cambia y, asimismo, dura y produce lo nuevo»²⁷. Aquí no existe, pues, nada originario. Es más: frente a la «ilusión de un originario y de un derivado, de una identidad en el origen y de una semejanza en lo derivado» (*DR*, 173), Deleuze aboga por un proceso continuo de puesta en relación, sin principio ni fin: se trata del «devenir» (cuya esencia, empero, no es singular sino plural²⁸). Resumido de forma lapidaria, diríase que no hay «nada de originario ni de derivado, sino una derivación generalizada» (*AE*, 84). Ni totalidad de partida ni totalidad de destino, la vida designa al contrario una totalidad de lo real siempre «fragmentaria», «inacabada», «al lado» (*AE*, 47); lo que es otra manera de afirmar, pues, que el Todo nunca está dado (célebre tesis bergsoniana que Deleuze hace suya — Cf. *B*, 110). O, para retomar la distinción que establecíamos en el seno del impulso vital, que lo actual no agota jamás (el todo de) lo real, puesto que el movimiento de actualización-diferenciación de la vida en formas concretas se dobla siempre de una dinámica complementaria de cristalización mediante la cual ese primer movimiento es retomado como totalidad virtual abierta a todas sus diferenciaciones. Si según Bergson, al que cita Deleuze, «la palabra “Todo” tiene un sentido», es sólo «a condición de no designar algo actual». Inversamente, cuando él nos «recuerda que el Todo no está dado», esto «no significa que la idea de todo esté desprovista de sentido, sino que designa una virtualidad cuyas partes actuales no se dejan totalizar» (*B*, 98).

Henos aquí, de nuevo, con el carácter «bicéfalo» de la metafísica deleuziana. Por una parte, la multiplicidad (de las producciones vitales) es en absoluto reductible a un todo único, no cabe en una sola y misma combinación: el papel del pluralismo consiste, pues, en mitigar la tendencia anti-naturalista del monismo, eliminando toda posibilidad de cierre

25 J. WAHL: *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005, p. 293.

26 Cf. «Lettre-préface de Gilles Deleuze» en: J.-C. MARTIN: *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 7.

27 P. MARRATI: *Deleuze. Cinéma et philosophie*, Paris, PUF, 2004, p. 251.

28 Cf. F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 11.

o clausura —y, por extensión, todo universal trascendente exterior que permita aprehender la multiplicidad de las cosas con un Uno, y como estando en Uno. Por la otra, cabe señalar que no hay pluralismo que no sea al mismo tiempo un monismo, ya que esa multiplicidad, de no ser así, estallaría inevitablemente en una colección desordenada de términos dispares, indiferentes y trascendentes los unos respecto de los otros: aquí la función del monismo es la de impedir que el pluralismo tienda hacia —y termine hundiéndose en— la indeterminación o caos, dotando lo múltiple de una unidad, aunque esa unidad siempre se afirme *de lo múltiple*, y no a la inversa —pues la vida «es lo uno», pero «su unidad es la de lo múltiple y sólo se dice de lo múltiple» (NF, 122).

Así es como Deleuze acaba planteando la ecuación «pluralismo = monismo» (MM, 25), y mediante esa «fórmula mágica», logra asentar la univocidad del *élan vital*: ése es «ontológicamente uno, [pero] formalmente diverso» (SPE, 56). Diríase, pues, en otro registro terminológico, que «lo uno de la univocidad condiciona la afirmación de lo múltiple en su irreductibilidad»²⁹. La vida, al igual que el ser unívoco, se dice entonces en un solo y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice. Pero para ser más preciso —y aquí es donde reside precisamente «lo esencial de la univocidad»— no es que la vida (el ser) se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga en un único y mismo sentido *de todas sus producciones y formas concretas (de todas sus diferencias)*; es decir, como señalábamos antes, que sea «igual», «común» o «la misma» («el mismo») para todas, aunque éstas no sean iguales, no sean las mismas. Pues la vida (el ser) —subraya Deleuze— «se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere» (DR, 72). He aquí, finalmente, la fórmula completa de la univocidad: «lo que es unívoco es el ser mismo [la vida misma]; lo que es equívoco es aquello de lo que se dice» (DR, 446). Sentado esto, se podrá mostrar que la vida, al igual que el ser unívoco, se dice en última instancia «de la diferencia misma». El *quid* de la cuestión, empero, será determinar qué tipo de diferencia está aquí en juego.

Conclusión: una ontología evanescente

Para acabar esa breve exposición, conviene señalar finalmente que sería erróneo hablar indiferentemente de ser y de vida en la obra de Deleuze, ya que ello nos podría llevar a una serie de imprecisiones, cuando no de equivocaciones. Con el fin de eliminar todo equívoco, siempre hay que tener presente, primero, que entrar en Deleuze, lejos de suponer un «*retour à*» la vieja ontología (en la acepción más escolástica del término) y abocar asimismo a una apología del nombre de «ser», significa ante todo «deslizarse en la vida»³⁰ (en el más estricto sentido de la palabra). La orientación vitalista de la filosofía deleuziana conlleva incontestablemente una ruptura con la ontología, en la medida en que el operador central de su pensamiento, habiendo dejado de remitir a una lógica de la interioridad (= lógica del «es» y de los atributos), se expresa de ahora en adelante —lo veníamos anunciando— en una «lógica del afuera» (= lógica del «y» y de las relaciones) cuyo primer cometido es salvaguardar el movimiento vital de todo horizonte fijo e identitario. Inversamente, si nuestro

29 F. ZOURABICHVILI: *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 83.

30 A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 21.

autor puede proceder a la amputación silenciosa de una letra —posibilidad que le brinda el francés: *E(S)T*³¹—, es porque no hay nada en él que nos permita hablar, por decirlo de forma lapidaria, de una «ontología de Deleuze»: ni en el sentido trivial de un discurso metafísico, que nos diría en última instancia de qué está hecha la realidad (el pensamiento de Deleuze es ineludiblemente «crítico» —en sentido kantiano— por cuanto cuestiona las condiciones de la experiencia, aunque sea redirigiendo la crítica a otro espíritu: determinar las condiciones «reales», y no meramente «posibles», de la experiencia); ni tampoco en el sentido más profundo de un primado del ser sobre el conocimiento, es decir a la postre, de una antecendencia respecto del sujeto, donde éste aparecería ya precedido por el ser a modo de instancia que posibilita dicho aparecer (el ser, no menos que el sujeto, resiste su desbordamiento en la experiencia real, ya que ese desbordamiento —formulado en clave vitalista— conlleva la sustitución del «es» (*est*) por el «y» (*et*); vale decir, la introducción de un nuevo tipo de lógica, que firma el acto de defunción de la ontología como tal: «instaurar una lógica del Y, derribar la ontología» (*MM*, 29), resume nuestro autor). En segundo lugar, y como corolario de lo antes dicho, hace falta pensar la vida como primera en Deleuze: ésa ya no es un nombre del Ser, sino que, al contrario, el Ser es quien pasa a ser ahora un nombre de la vida³². De esa inversión radical se colige, finalmente, que la palabra «ontología» sólo tiene sentido y valor en Deleuze a condición de remitir a lo que podría denominarse una «ontología evanescente»³³, en la medida en que «la diferencia» —de la cual la vida se dice— «no es ni siquiera el ser, ya que se confunde con *devenir*; pero tampoco se reduce al ente, puesto que devenir no va de un ente a otro, sino que se efectúa *entre*»³⁴.

Bibliografía

I. Obras de Deleuze (y abreviaturas usadas)

- Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 1996 (*ES*).
Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Anagrama, 1971 (*NF*).
Nietzsche, Barcelona, Labor, 1974 (*N*).
El bergsonismo, Madrid, Cátedra, 1987 (*B*).
Spinoza et le problème de l'expression, Paris, Minuit, 1968 (*SPE*).
Diferencia y repetición, Buenos Aires, Amorrortu, 2002 (*DR*).
Lógica del sentido, Barcelona, Barral, 1970 (*LS*).
El Anti Edipo (con F. Guattari), Barcelona, Paidós, 2004 (*AE*).
Kafka. Por una literatura menor (con F. Guattari), México, Era, 1990 (*KLM*).
Diálogos (con C. Parnet), Valencia, Pre-Textos, 1980 (*D*).
Mil Mesetas (con F. Guattari), Valencia, Pre-Textos, 2003 (*MM*).
Spinoza: filosofía práctica, Barcelona, Tusquets, 2009 (*SFP*).
El pliegue. Leibniz y el Barroco, Barcelona, Paidós, 1989 (*PLB*).
Conversaciones, Valencia, Pre-Textos, 1995 (*C*).

31 Cf. F. ZOURABICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 9.

32 Cf. A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 21.

33 F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 10.

34 *Ibid.*, p. 81.

¿*Qué es la filosofía?* (con F. Guattari), Barcelona, Anagrama, 1997 (QF).

La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974), Valencia, Pre-Textos, 2005 (ID).

Dos regímenes de locos: textos y entrevistas (1975-1995), Valencia, Pre-Textos, 2007 (DRL).

II. Bibliografía general

BADIOU, A.: *Court traité d'ontologie provisoire*, Paris, Le Seuil, 1998.

BARROSO RAMOS, M.: *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, Servicio de Publicaciones Universidad de la Laguna, 2006.

BERGSON, H.: *Materia y memoria*, Madrid, Aguilar, 1963.

LALANDE, A.: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2002.

MADELRIEUX, S.: «Pluralisme anglais et pluralisme américain: Bertrand Russell et William James», *Archives de Philosophie* (Paris), 2006/3, Tome 69, pp. 375-393.

MARRATI, P.: *Deleuze. Cinéma et philosophie*, Paris, PUF, 2004.

MARTIN, J.C.: *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivages, 2005.

MENGUE, P.: *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994.

— *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, Kimé, 2003.

PARDO, J.-L.: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990.

RODRÍGUEZ, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006.

SAUVAGNARGUES, A.: *Deleuze. De l'animal à l'art*, Paris, PUF, 2004.

SPINOZA, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2007.

VILLANI, A.: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999.

WAHL, J.: *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005.

ZOURABICHVILI, F.: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004.

— *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.